



Alberto Scigliano

## Simile di Solima ai fati

La *grand narrative* biblista  
nella cultura ottocentesca

## Informazioni per il lettore

Questo file PDF è una versione gratuita di sole 20 pagine ed è leggibile con



La versione completa dell'e-book (a pagamento) è leggibile con Adobe Digital Editions. Per tutte le informazioni sulle condizioni dei nostri e-book (con quali dispositivi leggerli e quali funzioni sono consentite) consulta [cliccando qui](#) le nostre F.A.Q.



## **Storia/Studi e ricerche**

*Collana fondata da Marino Berengo e Franco Della Peruta*

### **Direttori**

Giuseppe Berta, Carlo Capra, Giorgio Chittolini

Come dichiara nel suo titolo, la collana è aperta alla ricerca storica nella varietà e ricchezza dei suoi temi: politici, culturali, religiosi, economici e sociali; e spazia dal medioevo ai nostri giorni.

L'intento della collana è raccogliere le nuove voci e riflettere le tendenze della cultura storica italiana. Contributi originali, dunque, in prevalenza dovuti a giovani studiosi, di vario orientamento e provenienza. La forma del saggio critico non andrà a detrimento di un sempre necessario corredo di riferimenti, di note e di appendici, pur mantenendo un impianto agile ed essenziale che entra nel vivo del lavoro storiografico in atto nel nostro paese.

### **Comitato scientifico**

Franco Amatori (Università Bocconi, Milano); Maria Luisa Betri (Università degli Studi di Milano); Giorgio Bigatti (Università Bocconi, Milano); Christof Dipper (Freiburg Institute for Advanced Studies); John Foot (University College London); Andrea Gamberini (Università degli Studi di Milano); Salvatore Lupo (Università degli Studi di Palermo); Luca Manori (Università degli Studi di Firenze); Marco Meriggi (Università degli Studi di Napoli "Federico II"); Michela Minesso (Università degli Studi di Milano); Giovanni Muto (Università degli Studi di Napoli "Federico II"); Gilles Pécout (Ecole Normale Supérieure, Paris); Lucy Riall (Birkbeck College, University of London); Emanuela Scarpellini (Università degli Studi di Milano); Gian Maria Varanini (Università degli Studi di Verona).

Il comitato assicura attraverso un processo di peer review la validità scientifica dei volumi pubblicati.

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: *www.francoangeli.it* e iscriversi nella home page al servizio “Informatemi” per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità.

Alberto Scigliano

# **Simile di Solima ai fati**

*La grand narrative* biblista  
nella cultura ottocentesca

*Prefazione di  
Francesca Sofia*

FRANCOANGELI **S**toria

*In copertina: Philippe de Champagne, Mosè con i dieci comandamenti  
(particolare, Museo Hermitage – San Pietroburgo)*

Copyright © 2020 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

*L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito [www.francoangeli.it](http://www.francoangeli.it).*

# Indice

<b>Prefazione</b> , di <i>Francesca Sofia</i>	pag. 7
<b>Introduzione</b>	» 11
<b>Avvertenza e abbreviazioni</b>	» 23
<b>1. Porre un autore in contesto.</b>	
<b>Joseph Salvador fra ebraismo politico, istituzioni mosaiche e Gerusalemme universale</b>	» 25
1.1. Ebraismo politico o politica ebraica? Intorno agli usi politici delle fonti ebraiche	» 25
1.2. <i>La Loi de Moïse e l'Histoire des Institutions de Moïse et du peuple hébreu</i>	» 48
1.3. <i>Paris, Rome, Jérusalem ou la Question religieuse au XIX<sup>e</sup> siècle</i>	» 62
<b>2. Deus ex Historia.</b>	
<b>Joseph Salvador nella cultura francese dell'Ottocento</b>	» 71
2.1. <i>L'intelligenza</i> francese alla prova di Salvador	» 71
2.2. Il circolo dei sansimoniani	» 96
2.3. Gustave d'Eichthal e una (incompiuta) enciclopedia sansimoniana dell'ebraismo politico	» 110
<b>3. Una biblica ossessione</b>	» 115
3.1. Suggestioni mosaiche nella letteratura	» 115
3.2. Honoré de Balzac e la figura di Mosè	» 121
3.3. Orientalisti, storici e le idee salvadoriane alla fine del XIX secolo	» 127

<b>4. «Israello italico».</b>	
<b>L'influenza di Joseph Salvador in Italia</b>	pag. 139
4.1. «Per maggiormente ravvicinare i tempi giudaici ai nostri».	
Ebrei, Bibbia e religione nel Risorgimento	» 139
4.2. Esemplarità di Israele nella produzione letteraria risorgimentale	» 148
4.3. Giuseppe Mazzini, Vincenzo Gioberti, Niccolò Tommaseo	» 162
<b>5. Ebraismo profezia di progresso.</b>	
<b>Gli ebrei italiani e Salvador</b>	» 187
5.1. David Levi: semitismo, profetismo e politica ebraica	» 187
5.2. Elia Benamozegh: universalismo ebraico, noachismo, mosaismo	» 200
5.3. Marco Mortara: il mosaismo come filosofia della storia	» 211
<b>6. Joseph Salvador e la questione sionista.</b>	
<b>Un equivoco lungo un secolo</b>	» 225
6.1. Salvador precursore del sionismo?	» 225
6.2. Rimandi sionisti a Joseph Salvador	» 235
6.3. Joseph Salvador e Moses Hess a confronto: Parigi-Roma-Gerusalemme	» 244
<b>Conclusioni</b>	» 257
<b>Indice dei nomi</b>	» 265

## *Prefazione*

di Francesca Sofia

«L'umanità odia il passato, l'avvenire la spaventa, il presente la disgusta; tuttavia vorrebbe amare [...], credere [...], agire. Ma intorno a lei tutto è disordine, confusione, caos [...], La terra è informe e cosparsa di macerie, le tenebre nascondono il volto dell'abisso». In questi termini a esprimersi è il sansimoniano Tronson nell'aprile 1831 in una predica per l'avvicinarsi della Pasqua. Il male del secolo, con le sue luci crepuscolari, fa sì che i figli perduti di questa nuova generazione vivano, in attesa di una nuova rivelazione, un perenne Venerdì santo ovvero, secondo un diverso sentire, una vera *Pesach*. Al cuore di questo malessere vi è l'esperienza dell'esilio, in un senso dapprima concretissimo – basti pensare all'emigrato Chateaubriand, all'emigrato Senancour, all'errante Mme de Staël, agli esuli polacchi, italiani, tedeschi che popolano i quartieri di Parigi – che poi si trasfigura in un significato esistenziale. Quale testimone del proprio tempo non si sente “profugo” in casa propria, sotto l'effetto della sostituzione di un sistema di evidenze a un altro? Tuttavia la Rivoluzione non è passata invano. Se quest'ultima ha distrutto l'ordine stabilito, ha insieme reso stretto, e quasi irrisolvibile, il confine tra il possibile e l'impossibile, tra il reale e l'irreale. L'uomo ha in se stesso la forza e gli strumenti per riedificare un significato universale. Il romanticismo, come ama ripetere lo studioso più compreso di quest'esperienza, Georges Gunsdorf, è «co-naissance» al mondo: suo scopo ultimo il significato rinnovato della verità.

«Co-nassaince», dunque. Tra le molte etimologie a cui si è voluto ricondurre il termine romanticismo ve n'è una che fa derivare romanticismo da romanzo, genere letterario come è a tutti noto centralissimo in questo squarcio dell'Ottocento. Ma romanzo significa anche per i romantici condanna delle forme fisse del classicismo, consacrazione della confusione e della mescolanza dei generi letterari, abolizione delle gerarchie. È solo a questo prezzo, a partire proprio dal fatidico 1798 in cui viene a formarsi l'Hansa dei poeti, che le idee e le forme potranno essere colte nella loro simultaneità, *statu nascenti*, l'arti-

sta farsi *inventore* del senso del mondo, veggente, profeta. Novalis scriveva al riguardo: «Poeta e sacerdote, all'inizio, non erano che uno, e la separazione è avvenuta solo nelle epoche più tarde, ma il vero poeta è sempre restato sacerdote, come il vero sacerdote è sempre rimasto poeta. L'avvenire non dovrebbe riportare quest'antico ordine delle cose?». Quest'aspirazione la si ritrova diffusa in tutte le dottrine romantiche, dai controrivoluzionari che riportano in auge la religione in Francia fino a Lamartine a Victor Hugo, alla scuola saint-simoniana e a Pierre Leroux, per finire con il nostro Vincenzo Gioberti la cui esaltazione della casta sacerdotale, come élite intellettuale, risente, *mutatis mutandis*, di questa esigenza di un sapere totale e primigenio. D'altronde, per quanto riguarda almeno la cultura francese, Paul Bénichou ci ha brillantemente ricordato che l'avvento dello spirito laico in Francia ha significato la consacrazione dello scrittore, consacrazione che bisogna intendere in un senso assolutamente concreto e per niente metaforico, perché il sacerdote laico, nato con la Restaurazione, ha assunto dal suo antesignano in abito talare il senso del sacro e dello spirituale, trasferendolo in un realtà che «che non crede più ai preti e accetta il divino con il beneficio del dubbio e della libertà di critica». Il poeta e il letterato romantico reincarnano e ridanno vita a Orfeo, David, Ezechiele, e il fatto che questa reincarnazione per mezzo di un gentiluomo ispirato a noi oggi appaia artificiale e priva di plausibilità non ci deve fare invece dimenticare che all'epoca il camuffamento appariva ben riuscito a coloro che avessero orecchi per intendere. Alexander Weill, ebreo emancipato della seconda generazione, partecipe del *demi-monde* della bohème parigina, vedeva l'Hugo degli *Chatiments* elevarsi alle altezze profetiche di Isaia, Lamartine ripetere i canti del salmista, e nella *Caduta dell'angelo*, il suo capolavoro, rinnovarsi «la Bibbia di un Mosè moderno in una storia d'amore senza confronti».

Per i grandi veggenti romantici spazio e tempo non rispondono poi alla logica euclidea della dispersione geometrica e della cronometria. Allo spazio, quantificato dall'analisi matematica, contrappongono uno spazio qualitativo, vuoto o pieno a seconda dei significati che in esso allignano, animato in maniera corrispondente da forze centrifughe e centripete; il tempo ha valore in quanto espressione dell'esperienza umana, come successione di eventi: ogni ricordo fonda una tradizione che apre sull'avvenire, nella prospettiva di un compimento in cui i possibili diventano realtà. È il tempo dei profeti, come lo ha definito sempre Paul Bénichou in un'altra sua opera fondamentale, ma anche quello in cui la città di Dio s'incorpora nella città dell'uomo, e la trasforma nella progressiva realizzazione del progetto messianico. «Parigi, luogo della rivelazione rivoluzionaria, è la Gerusalemme umana», poteva ancora scrivere Victor Hugo nel 1867, facendo eco a quanti durante la prima metà del secolo erano andati in cerca dell'ombelico del mondo e della

garanzia del suo rinnovamento (tra questi metterei senza pregiudizi la «terza Roma» di Mazzini e la Roma papale di Gioberti).

Tutto dunque cospira per rendere la conoscenza una rivelazione: la «connaissance», la missione dello scrittore, le stesse categorie in cui s'iscrive l'azione umana. Anche la stessa idea di nazione partecipa di questo slancio verso un regno dei fini, la cui realizzazione corrisponde alla vocazione religiosa dell'umanità. Il linguaggio del nascente nazionalismo è biblico in un doppio significato: perché suggella con l'idea di nazione una Nuova Alleanza che viene a sovrapporsi a quelle precedenti, inglobandole o dissolvendole secondo i casi; e perché è attraverso la parola e il linguaggio, in questo caso intesi come Logos, Verbo, nel significato puntuale con cui s'apre il Vangelo di Giovanni, che s'incarna e si attua l'Idea di nazione. «In principio era la fede in un solo Dio e la libertà nel mondo. E non v'erano leggi, ma solo la volontà di Dio; non v'erano padroni e servi, ma solo i patriarchi e i loro figli»: è questa la sconcertante apertura de *Il libro della nazione polacca* di Adam Mickiewicz che forse meglio di altre citazioni può farci intendere come la nazione sia anche una novella Incarnazione del Verbo (e i suoi vati altrettanti Giovanni, «mandati da Dio per rendere testimonianza alla luce»). La suggestione operata dal prologo del Vangelo di Giovanni deriva anche in questo caso dalla connessione con il capitolo iniziale del Genesi («In principio...»), che in un tale contesto bisogna però intendere in maniera assolutamente letterale. Per Gioberti il Genesi è la protologia, la storia a priori, ma anche il suo compimento, fine e finalità del millennio: «In principio...» a suo dire è la formula ideale «che accenna l'unificazione», è «timpano o frontespizio eminente, premesso all'opera monumentale dell'una e dell'altra alleanza». Per lui, come anche per Fichte e Schelling con timbri diversi, *Endzeit* und *Urzeit*, fine dei tempi e intelligibilità dell'esistenza, si ricongiungono nella missione universale affidata alla nazione.

Il vate nazionale – anche se è necessario ricordare che nell'ambiente romantico il lemma “nazione” è solo una variante, rilevantissima ma certo non esclusiva, di un principio olistico di ricomposizione – non si limita a ricongiungere Vangelo di Giovanni e Genesi nel predicare il nuovo avvento. Non sarebbe potuto avvenire altrimenti, perché se la formazione dell'identità nazionale è una chiamata divina, l'“Ascolta, Israele” diventa di struggente attualità. L'uso della profezia politica non è solo monopolio della cultura protestante, nella sua variante anglosassone come in quella tedesca, come da lungo tempo ci è stato riferito. Da dove deriva la forza, la «potenza d'eruzione» la definiva Sainte-Beuve, che nel 1834 fece piangere i tipografi che componevano le *Parole di un credente* di Lamennais? E se, come è stato detto, questo libro segna, quasi «compendio simbolico del progresso del secolo», il passaggio dalla condizione di prete cattolico a pubblicista umanitario, biso-

gnerebbe rileggere, alla luce di questo avvertimento, gli scritti di propaganda del nascente socialismo “romantico”. È basandosi su Isaia, 45:14 («Le ricchezze dell’Egitto e i guadagni degli Etiopi e i Sabei di grande statura passeranno a te e saranno tuoi») che Pierre Leroux il 21 marzo 1832 annunciava dalle pagine del “Globe” l’avvento della nuova religione universale.

Rivelazioni, profezie politiche, ma anche allora popoli eletti. La nazione, oppure il popolo sofferente di Lamennais, la società del futuro di Saint-Simon, l’umanità che viene di Leroux, hanno tutti stretto un patto di alleanza con il loro Dio, sulla scia di Israele. Ma in che senso: imitandolo o spodestandolo? La risposta a questo interrogativo è stata spesso vista come una cartina di tornasole nella contemporanea soluzione della nascente “question” ebraica. E l’impostazione è corretta laddove, come nella Germania di Arndt e di Fichte, la traslazione del patto comporta la consacrazione del credo religioso tradizionale nella sua integrità (in questo caso il luteranesimo); lo è molto meno quando la Nuova Alleanza, pur presentandosi come esclusiva e definitiva, instaura apertamente un credo nuovo ovvero rivisita l’antico in modo così radicale da stravolgerne il significato.

È di questa Nuova Alleanza che ci parla il libro di Alberto Scigliano. Centro di gravitazione di questo percorso che accomuna le culture francese e italiana nella prima metà dell’Ottocento è uno scrittore oggi del tutto sconosciuto ai più, ma le cui opere hanno avuto, come ci descrive il libro, una lunga serie di imitatori: Joseph Salvador. Soprattutto la sua *Histoire des institutions de Moïse et du peuple hébreux*, apparsa in prima edizione nel 1822, è valsa a dare nuova legittimità al modello della *respublica hebraeorum* asserendo l’equivalenza rousseauviana tra Mosè e il grande legislatore e indicando l’origine dei diritti dell’uomo, della fondazione costituzionale del potere e pure della giustizia sociale nel Pentateuco. Saranno molti, all’indomani del suo apparire, a meditare su questo libro: in Francia Alexandre Weill, i saint-simoniani, Adolphe Frank; in Italia, Vincenzo Gioberti, Giuseppe Mazzini, Niccolò Tommaseo, David Levi, Marco Mortara, per citare solo alcuni. Non tutti ovviamente tireranno da Salvador le medesime conclusioni, ma tutti sentiranno l’obbligo di confrontarsi con quelle pagine profetiche.

Alla fine queste diverse ricezioni di Salvador potranno apparire al lettore una riattualizzazione della costruzione della torre di Babele, per rimanere all’interno del linguaggio biblico. Laddove non esiste caduta, non esiste però neppure peccato di superbia: forse aveva invece ragione Heinrich Heine quando nel 1854, nella diffusione della lettura della Bibbia, vedeva prepararsi i germi della futura democrazia.

Francesca Sofia

## Introduzione

Il rabbino Abraham J. Heschel ha scritto che «essere ebreo significa sentirsi impegnato nell'esperienza di grandi idee»<sup>1</sup>. Sorge allora la domanda se l'ebraismo possa essere considerato anche nei termini di un ampio contenitore di principi e di ideali che gli permetterebbero di sottrarsi all'essere giudicato esclusivamente come una religione incentrata su un libro e sulla figura della divinità che al suo interno agisce e opera. In effetti ciò che comunemente si definisce religione ebraica è nel suo complesso – nell'accezione originaria di *cum plectere*, intrecciare insieme – una combinazione di fatti, istituzioni e strutture sociali che si muovono in campi molto diversi fra loro pur mantenendo una certa dialettica. Non solo, quindi, la figura onnipresente di Dio, ma anche quella del «suo» popolo, del legislatore Mosè, del legalismo istituzionale della *Torah*, dell'opera politica pubblica dei profeti e delle trasformazioni che gli Israeliti vivono e affrontano.

All'interno dello stesso pensiero ebraico molte delle norme stabilite dalla *Legge* sono poi frutto tanto della rivelazione sinaitica quanto della cosiddetta razionalità mosaica<sup>2</sup>. Ne consegue dunque che la Legge degli ebrei possiede una duplice connotazione. Le istituzioni che nascono sotto la guida di Mosè reclamano infatti l'ambivalenza di essersi originate dalla volontà divina e dall'acume politico del suo emissario. Una prudenza *ante litteram*. La doppia natura di questa fattispecie emerge chiaramente dal testo veterotestamentario che vede spesso contrapporsi coloro i quali agiscono e parlano in nome di Dio e coloro che, invece, lo fanno in quello del popolo. Seppur, come ha

1. Abraham Joshua Heschel, *Dio alla ricerca dell'uomo. Una filosofia dell'ebraismo*, Roma, Borla, 1983, p. 453.

2. Sul punto Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1992 [I ed. 1972]; Yehezkel Kaufmann, *The Religion of Israel from its Beginnings to the Babylonian Exile*, Chicago, University of Chicago Press, 1960.

sempre sottolineato Michael Walzer, all'interno del testo biblico non vi sia mai teoria politica<sup>3</sup>, né d'altronde sarebbe troppo intelligente estrapolarne una esclusiva, esso ci parla comunque di fatti politici e di azioni politiche identificabili e chiaramente descritte. Non è forse un caso che la traduzione in greco del Pentateuco operata intorno al III secolo a.e.v. venga fatta risalire a un aneddoto, secondo il quale settanta ebrei inviati dal Sommo Sacerdote gerosolimitano furono accolti da Tolomeo II per una traduzione per così dire di stato del testo ebraico<sup>4</sup>. Raramente i grecofoni si avvicinavano a lingue straniere e ai loro testi, eppure l'aneddoto ci restituisce almeno una curiosità verso il pensiero ebraico contenuto nei libri mosaici. La Bibbia è in questo senso un testo che disvela varie chiavi di lettura a coloro i quali pongono alle sue pagine differenti domande. Si tratta in effetti di un testo che di volta in volta può essere storico, esegetico, morale, escatologico, politico e anche tutte queste cose insieme. Ma soprattutto è un libro di insegnamenti, pensato per tramandare delle lezioni su *una* storia e, in parte, su *uno* spazio pubblico, o di azione politica: quelli della casa di Giacobbe o popolo d'Israele.

Consentendo un balzo temporale amplissimo, la letteratura della *respublica hebraeorum* sorta fra XVI e XVII secolo, soltanto per fare un facile esempio, è paradigmatica in questo senso. Pensatori politici cristiani, per la maggior parte riformati, hanno inteso ricostruire modelli politici ebraici a partire sia dal testo veterotestamentario che dalla letteratura rabbinica. Nascono così trattati che presentano il modello dello Stato degli antichi Israeliti come democratico, aristocratico, *mixtum*, monarchico e così via. E da questa interpretazione degli episodi per così dire politici nel corso dei secoli, in prevalenza nella prima età moderna, si sono costruiti veri e propri sistemi di pensiero.

Ovviamente si tratta di ricostruzioni a posteriori, che non rispondono a quelle domande di puro interesse archeologico o storiografico che intendono appurare che cosa ci sia scritto veramente o se i riscontri archeologici confermino gli avvenimenti narrati, ma invero soddisfano ciò che i cosiddetti *Christian Hebraists* del Seicento pensavano (o intendevano far pensare) ci fosse scritto, o come il loro studio erudito presumeva fossero state le cose. È una ricostruzione politica, di temi politicamente spendibili con finalità precipuamente politiche. Grazie alla riscoperta delle fonti ebraiche nel Quattrocento e nel Cinquecento il pensiero ebraico, manipolato o meno, s'incunea in quello gentile. Dalla filosofia cabalistica di Marsilio Ficino all'esegesi di

3. Michael Walzer, *All'ombra di Dio. Politica nella Bibbia ebraica*, Brescia, Paideia, 2013, pp. 11-13.

4. Cfr. Arnaldo Momigliano, *Pagine ebraiche*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2016, p. 17.

Francesco Zorzi, l'ebraismo inizia a essere ripensato secondo canoni di lettura e interpretazione accostabili alla storia, alla filologia, alla politica e ovviamente anche alla teologia, che si allontanano dalla tradizione ermeneutica giudaica. Una tendenza che è perdurata di fatto fino all'età contemporanea, con studiosi come Sigmund Freud, Michael Walzer, Aaron Wildavsky o Bruno Karsenti per citarne alcuni. In fondo, come affermano questi illustri pensatori, le domande storico-archeologiche sulla Bibbia assumono una valenza secondaria proprio in ragione dei molteplici usi che per secoli sono stati fatti del testo biblico. Chiedersi chi abbia scritto cosa, o quale libro del canone sia anteriore rispetto a un altro, sono quesiti di indubbio rilievo e rispettabilità, ma probabilmente non modificherebbero *ab imis fundamentis* la questione del *perché* è stato fatto quel determinato uso di quello specifico libro, del *perché* il commentatore del Seicento abbia scelto quel determinato passaggio o, ancora, quale *scopo* avesse il glossatore ottocentesco. Le motivazioni essenziali soggiacenti a quest'uso politico del testo veterotestamentario dimostrerebbero inoltre che proprio nel lungo periodo della secolarizzazione, la politica abbia attinto incessantemente da una fonte evidentemente non secolare.

Al pari negare che esista un ambito strettamente politico nella Bibbia non presuppone automaticamente e semplicisticamente che l'Antico Testamento sia un testo privo di una sua connotazione giuridica e civica. Tutt'altro: la Bibbia ebraica ci descrive costantemente forme di associazione politica. Basti pensare soltanto alla distinzione fra l'oppressione faraonica e la libertà cananea che si realizza attraverso l'unificazione di tutta la casa di Giacobbe in un vero e proprio stato definito e governato da israeliti. Lo stesso concetto di libertà è onnipresente nel testo biblico; la libertà degli Israeliti, che è a conti fatti politica, dipende sia dal mantenimento del divieto di idolatria (divina e civica), che dall'esplicita adesione a una dottrina. Solo il regime che si confà a tale dottrina viene reputato idoneo a meritare la lealtà del popolo. Il crollo dello stato israelita e il primo esilio sono attribuiti così proprio all'aver abbandonato la fedeltà politica a quella dottrina per colpa della monarchia<sup>5</sup>. Per certi versi il filo conduttore della politica biblica può essere riassunto in «fai le tue scelte ma sappi che ne pagherai le conseguenze». La cattività babilonese, un vero e proprio esilio dal regno di Giuda, è esattamente speculare alla cacciata dal *Gan Eden*, il giardino delle delizie divino. Le conseguenze delle azioni di Israele possono essere positive, come la liberazione dal giogo egizio, o negative come gli esilî. D'altronde il significato stesso del termine ebraico תורה, «*Torah*», è insegnamento, e fra le altre cose la Bibbia insegna anche a discernere i vari re-

5. Yoram Hazony, *Does the Bible Have a Political Teaching?*, in «Hebraic Political Studies», vol. 1, n. 2, 2006, pp. 137-161.

gimi politici<sup>6</sup>. Così, analogamente a ogni testo, dalla Bibbia si impara anche e soprattutto in risposta a quale tipo di domande si pongono. Al pari di un qualsiasi altro testo, in epoca moderna i pensatori politici si sono rivolti ai contenuti biblici formulando ipotesi, interpretando, cercando di dirimere passaggi poco chiari. Come già accennato, la seconda metà del XVI secolo e in particolare il XVII sono stati i tempi in cui l'uso paradigmatico del testo veterotestamentario ha contribuito a formare la riflessione sulla politica e sulle costituzioni all'interno del dibattito politico. Quest'utilizzo, che è diventato poi via via meno stringente durante l'Illuminismo, ha però mantenuto la sua vitalità sottotraccia, per esempio con la letteratura politico-religiosa americana. Ancora una volta la Bibbia ebraica è stata usata per legittimare una lotta, una resistenza, in questo caso delle colonie d'oltreoceano contro la Gran Bretagna monarchica<sup>7</sup>. I rivoluzionari americani, eredi in gran parte dei padri pellegrini puritani del Seicento, erano certamente a conoscenza del vasto e variegato bagaglio di sermoni incentrati sull'insegnamento politico della Bibbia ebraica<sup>8</sup>, e proprio da questi essi trassero le fondamenta per costruire il proprio discorso di legittimazione politica.

Ma la questione del dispiegamento politico dei testi ebraici arriva praticamente fino all'Ottocento. Esso però assume una forma del tutto nuova che, pur rifacendosi parzialmente alla tradizione seicentesca, ne cambierà radicalmente fisionomia, traghettando questo retroterra verso una dimensione nuova e pienamente immersa nello *Zeitgeist* del periodo.

Nel corso del XIX secolo la Bibbia e in particolare l'epopea degli Israeliti diventano una *grand narrative*, una necessità discorsiva storico-politica, ma anche immaginifica, che porta molti autori a definire una narrazione generale da diffondere verso determinate costruzioni ideologiche. Il valore essenziale della cultura ottocentesca e della sua ricerca della storia della libertà (o, pure, delle libertà) e del suo farsi archetipo diacronico si reifica in parte in questo biblismo per immagini. Come nel Rinascimento e nella cultura umanista, il fascino per i temi ebraici si diffonde allora largamente nell'ambiente culturale europeo, dai sansimoniani francesi agli agitatori risorgimentali italiani, tutte personalità che spesso sono accomunate dal tentativo di sottrarsi a una risposta binaria sulla fede. L'appartenenza o meno alla religione israelitica non è essenziale *condicio sine qua non* per l'uso seducente del paradigma ebraico. Sintesi,

6. Aaron Wildavsky, *Moses as Political Leader*, Gerusalemme-New York, Shalem Press, 2005, pp. 20-22.

7. Sul punto Eran Shalev, *American Zion. The Old Testament as a Political Text from the Revolution to the Civil War*, New Haven-Londra, Yale University Press, 2013.

8. Cfr. Michael Walzer, *La rivoluzione dei santi. Il puritanesimo alle origini del radicalismo politico*, Torino, Claudiana, 1996.

superamento, prospettiva ed escatologia sono le parole d'ordine del tempo, che Paul Bénichou ha definito maliziosamente «dei profeti»<sup>9</sup>.

Si è osservato infatti come i rimandi biblici e l'esegesi particolare del momento mosaico<sup>10</sup> costituiscano nel XIX secolo un collante invisibile, una serie di richiami, menzioni, citazioni in larga misura allineati secondo coordinate congruenti e analoghe. Dopo la *tabula rasa*, apparente in verità, operata dai *philosophes* illuministi, i soggetti e le tematiche ebraiche entrano nel discorso politico e in quello culturale fornendo gli strumenti figurativi e concettuali per il riutilizzo ottocentesco del religioso<sup>11</sup>. Per lo più si è trattato di linguaggi di identificazione, come le celeberrime verdiane, ma in realtà di Temistocle Solera, Torri di Sion atterrate e il fato simile di (Iero) Solima in cui si riflette l'Italia ancora divisa. La Bibbia viene riscoperta in fondo come lontana dalla concatenazione evangelica e libera dal diritto interpretativo esclusivo del clero; essa diventa il testo principe della sensibilità romantica che nello scritto religioso ebraico ritrova tutte le sue istanze, anche quelle di natura stilistica e letteraria, in speculare contrasto all'enciclopedismo degli illuministi e al classicismo. A maggior ragione se si tiene conto che grazie proprio alla riscoperta biblica e all'uso del suo immaginario la religione della libertà predicata dai patrioti risorgimentali fu vicina a innescare una riforma religiosa totalmente italiana.

La Bibbia e le sue immagini ammantano pertanto di una religiosità trascendentale e profetica, messianica nell'accezione di esito che ne ha dato Walter Benjamin<sup>12</sup>, il montante nazionalismo europeo: basti pensare solo alla Polonia ideale e spirituale sublimata in Adam Mickiewicz. Una prospettiva che ancora una volta risulta curiosamente simile alla rivendicazione etnica e religiosa avvenuta due secoli prima nell'Olanda delle Province Unite imbevuta di *israelismo* calvinista e riscoperta batava, sulla scorta dell'opposizione a Roma tanto come tirannide papale che come tirannide di natura politica.

9. Paul Bénichou, *Il tempo dei profeti. Dottrine dell'età romantica*, Bologna, il Mulino, 1997.

10. Sono ben conscio di usare e riproporre una definizione e un'analisi che furono già di Philip S. Gorski, *The Mosaic Moment: An Early Modernist Critique of Modernist Theories of Nationalism*, in «The American Journal of Sociology», vol. 105, n. 5, 2000, pp. 1428-1468, tuttavia mi pare possano essere riutilizzate, adattandole alla fattispecie ottocentesca, con le dovute accortezze ma anche con una buona dose di verosimiglianza, proprio alla luce di quanto espresso nel saggio di Gorski sul caso olandese.

11. Gareth Stedman Jones, *Religion and Liberty in European Political Thought 1800-1860 ca.*, in «Journal of Modern Italian Studies», vol. 17, n.5, 2012, pp. 587-592.

12. Walter Benjamin, *Frammento teologico-politico*, in Emanuele Castrucci, *La forma e la decisione. Studi critici*, Milano, Giuffrè, 1985, p. 305, n. 29. Nel rapporto biunivoco fra messianismo e storia il supposto regno di Dio non costituisce il fine ultimo ma la fine, l'uscita dalla storia stessa.

Queste trame ottocentesche, cartina al tornasole dell'interesse monocorde per le vicende ebraiche e il testo che le contiene, hanno spinto allora alla ricerca del punto di origine di questa «biblica ossessione». Un nome è sembrato essere più ricorrente degli altri: Joseph Salvador, apologeta dell'esempio perenne rappresentato dall'ebraismo, che proprio dell'uso politico e figurativo di Israele nella cultura ottocentesca è stato uno dei principali propagatori. La sua strutturazione della filosofia mosaica e delle istituzioni israelitiche esposta durante l'intero percorso intellettuale, permette a Salvador di prendere posto in mezzo ai grandi pensatori della Francia ottocentesca, da Jules Michelet a Victor Cousin, passando da Guizot, Lamennais e Pierre Leroux.

Il mosaismo come sistema istituzionale riproponibile ma anche come filosofia della storia assume così il carattere universale di idea basale, prototipo di saggezza e modernità, che comprende, espande e sviluppa il progresso dell'umanità. I tempi a venire, per Salvador, sono i tempi della riscoperta mosaica, tempi in cui la promessa emendatrice del Sinai si realizza conducendo l'umanità non solo al suo fine ultimo, ma a una vera e propria fine della storia.

Profezia e, se si vuole, profetismo assumono dunque una funzione prettamente storica che in alcuni casi è finanche sostitutiva della storia stessa. Nelle pagine di Salvador i profeti biblici diventano infatti attori politici che richiamano l'attenzione sul divieto di travalicare i recinti del pensiero mosaico originario; un pensiero che porta in sé un apostolato cosmico e una spinta messianica nuova, ripensati proprio alla luce dell'ispirazione romantica, nella quale il popolo israelitico diventa espressione archetipica del progresso e della modernità proprio grazie alle norme morali e istituzionali del suo legislatore.

In tal senso il ricorso alla definizione di *grand narrative* è per certi aspetti un tentativo di raccontare sia il biblismo che il mosaismo ottocenteschi non soltanto come semplici modelli o fascinazioni retoriche, ma come categorie archetipiche e schemi di riferimento che affiancano e tentano di sovrapporsi agli enunciati filosofici assoluti che furono dell'Illuminismo, accostandovi la sintesi romantica dell'esperienza e dell'assimilazione degli ebrei rielaborata attraverso immagini, discorsi e identificazioni nuove.

Una sintesi che ha prodotto una rilettura, se non addirittura una vera e propria rifunzionalizzazione, della tradizione ebraica e dei suoi contenuti, che sono stati riletti in modo originale da una pletera di scrittori romantici, liberali, utopisti e socialisti. Questo comporterà infatti, o per lo meno crediamo sia stato così, la creazione di un canone veterotestamentario che costituirà lo schema di riferimento di tutto il nostro discorso. Tale narrazione risalta e giustifica, poi, proprio il valore paradigmatico, persino normativo, che

molti degli autori ottocenteschi intendono attribuire alla fattispecie ebraica. Si assiste dunque a vari tentativi di fornire una spiegazione comprensiva di esperienze storiche attraverso una lettura che rifugge dall'essere soltanto denotativa, prescrittiva o descrittiva ma che esprime invece il bisogno di essere "grande" nell'accezione di esemplare ed evidente.

Salvador esalta da una parte l'aspetto razionale e istituzionale della legislazione mosaica, ne scompone uno a uno gli elementi tradizionali e scritturali per poi riconfigurare un sistema di istituzioni politiche dalle caratteristiche moderne, liberali e democratiche. Lo pone successivamente alla base di un'escatologia definitiva che vede nel futuro della civiltà umana un ritorno necessario alle origini, e cioè al mosaismo, che viene inteso come culto universale e originario. Anche l'identità ebraica viene quindi riscoperta in modo speculare rispetto alla contemporanea *Wissenschaft des Judentums*. Il punto centrale di questa rilettura dell'ebraismo è che non più la modernità e i suoi strumenti entrano nell'ebraismo, ma l'ebraismo (o il mosaismo) emendano la modernità perché ne furono precursori e matrici. L'unicità del giudaismo risiederebbe quindi nella capacità di dare forme e contenuti definiti all'aspirazione messianica dell'umanità. La riscoperta dell'identità ebraica che Salvador pone in essere è allora il tentativo di reificazione di una futura sintesi religiosa, che attende il mondo una volta che esso sia ritornato infine al pensiero mosaico, palingenesi universale e richiamo del tempo in cui *mundus erat mundus*.

I sansimoniani come Léon Halévy o Gustave d'Eichthal, ispirati proprio da Salvador, forse non usarono gli stessi strumenti filologici e scientifici di Leopold Zunz, ma si concentrarono ugualmente sulla ricerca delle qualità tipiche della storia ebraica, per perfezionare la rilevanza etica dell'ebraismo affinché fosse reso efficace per la vita sociale e politica moderna.

Dall'altra parte Salvador stesso celebra il pensiero ebraico, o per meglio dire mosaico, il quale a suo dire si è conservato latente nei secoli per compiere, all'arrivo della maturazione definitiva della civiltà, la sua missione universale per il bene e il progresso dell'uomo.

Questa chiave di lettura, che è, senza paura di antinomia, romantica e razionalista, religiosa eppure al tempo stesso laicista, come solo l'ebraismo forse riesce a essere, fornisce un'interpretazione rivoluzionaria nel modo di considerare l'antico testo biblico in un secolo in cui, immediatamente dopo l'esaltazione romantica, la strutturazione moderna delle scienze e il nascente positivismo inizieranno a minare la credibilità delle vicende bibliche.

Al contrario Salvador difenderà la valenza prima dell'impianto mosaico attraverso l'esaltazione dei suoi valori politici e morali, con uno spirito critico che se immerso nel suo contesto può far capire il perché della sua fortuna,

tralasciata da molta storiografia contemporanea, e della sua rilevanza storica. Lo storico Salvador ha infatti modificato l'uso di certa teologia politica di stampo giacobino donandole un contenuto culturale meno pedagogico<sup>13</sup> e trasformandola in una sorta di politica universale mosaica, perennemente valida e presente *ab origine* all'interno degli stessi ebrei, capace di attualizzare nel dibattito pubblico del suo tempo il particolarismo ebraico ripensato alla luce degli avvenimenti a lui precedenti, come l'emancipazione ebraica, e contemporanei, come la restaurazione, simbolo dell'eterna lotta fra cesarismo romano e libertà giudaica, e i moti borghesi di metà Ottocento. In questo senso il percorso salvadoriano è messianico: egli immagina sì un punto di arrivo finale, ma l'apocalisse ebraica che emerge dai suoi libri non è affatto la fine assoluta dei tempi, quanto invece la maturazione e il compimento della missione universale dell'ebraismo. Il messia che l'ebraismo vaticina e i profeti richiamano alla memoria degli eterodossi è il ricongiungimento dell'umanità sotto le istanze morali ed etiche della dottrina mosaica.

Per comprendere le istanze salvadoriane bisogna allora ritornare alle fondamenta del suo pensiero e isolarne l'interpretazione civica ed etica dell'ebraismo. Per Salvador la civiltà israelitica rappresenta una narrazione di libertà, essa è una civiltà profetica nelle sue istituzioni politiche e civilizzatrice grazie alla natura propria della legislazione mosaica. L'Israele di Salvador ci viene presentato come la prima vera repubblica prudente della storia, una costruzione che forse meriterebbe in tal senso di essere messa in relazione alla grande e articolata storia del rapporto fra l'idea repubblicana e il sentimento religioso, nesso che non a caso ha caratterizzato la riflessione fra libertà politica e fede religiosa fin dal tempo delle repubbliche italiane medievali e rinascimentali, ma che al tempo stesso, per ovvie ragioni, si è sempre confrontata con la controparte cristiana e mai con quella ebraica<sup>14</sup>.

Si è allora tentato di far emergere come Salvador venga letto e apprezzato negli ambienti utopistici, in quelli socialisteggianti, ma anche da taluni orientalisti che rigettano l'idea, illuminista per altro, secondo cui gli ebrei siano un'emanazione di un popolo e di un credo irriducibilmente orientali, superati, e non compatibili con il pensiero europeo<sup>15</sup>. Joseph Salvador ren-

13. Emilio Gentile, *Le religioni della politica*, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. XIII-XIV; Friedrich Wilhelm Graf, *Politische Religion*, in Hans Dieter Betz *et al.* (a cura di), *Religion Geschichte und Gegenwart*, vol. 6, Tübinga, Mohr, 2003, pp. 1470-1471.

14. Quentin Skinner, *Le origini del pensiero politico moderno, vol. I: Rinascimento*, Bologna, il Mulino, 1989, p. 67 e segg.

15. Cfr. per esempio Ernest Renan, *La funzione dei popoli semitici nella storia della civiltà*, in Ernest Renan, *Che cos'è una nazione?*, a cura di Silvio Lanaro, Roma, Donzelli, 1998, pp. 86-89.

de invece Mosè, il mosaismo e l'afflato profetico un paradigma storico che a partire dalle sue opere si diffonde a macchia d'olio per l'Europa. Salvador è stato in tal senso un vero e proprio spartiacque epocale, laddove la pubblicazione dei suoi libri a metà XIX secolo ha fornito l'intelaiatura essenziale alla diffusione capillare, continentale, di concetti che a stretto giro rimandavano all'uso paradigmatico e universalista dell'esperienza mosaica da lui teorizzata.

Il lavoro qui presente è partito dunque da alcune premesse: inquadrare le opere di Salvador nel loro ambiente, metterle inizialmente in relazione con il cosiddetto *Political Hebraism* della prima età moderna, analizzarne infine l'influenza e la pervasività in tre ambiti diversi: Francia, Italia e all'interno dei primissimi sionisti. In aggiunta si è tenuto conto dell'utilizzo del paradigma ebraico anche in alcuni esempi letterari, dal momento che si è reso necessario, *in itinere*, ricostruire quanto più fedelmente possibile il contesto entro cui queste personalità vivevano che, com'è ovvio, non era fatto soltanto di dibattiti politici ma anche di letteratura, poesia, ideali.

Se la Francia può sembrare il contesto più ovvio entro cui studiare la portata intellettuale di Salvador, si è visto come in realtà abbia avuto il rapporto più problematico con Salvador, che è stato apprezzato tanto quanto avversato negli ambienti del cattolicesimo più conservatore. L'Italia dal canto suo ha dimostrato invece una maggiore comprensione del pensiero salvadoriano, che si è tramutato in un vasto accoglimento. Il biblismo del Risorgimento è stato infatti il prodotto del mosaismo unitamente al bisogno risorgimentale di nuove risposte per l'Italia in formazione.

A ogni modo, oltre che nel cercare di rispondere alla *vexata quaestio* se la Bibbia sia o meno fonte di suggestioni e immagini puramente politiche, un problema che a conti fatti ha una rilevanza epistemologica accessoria per la nostra indagine, la ricerca si è orientata verso la rilevazione dell'uso sistematico di queste fascinazioni bibliche ed ebraiche, per tentare di fornire una primissima visione d'insieme di ciò che reputiamo sia stata un'autentica metanarrazione. In tal senso l'approccio tipico della storia delle idee, cioè il contestualismo, è stato sia un valido aiuto che il maggiore modello di riferimento metodologico. Ci si è interrogati dunque se gli autori e le opere oggetto di studio accettassero, rifiutassero o modificassero il paradigma mosaico di Salvador e ciò ha comportato anche la presa in considerazione di materiale archivistico e fonti di natura personale, come appunti, corrispondenze, memorie e autobiografie.

Si è infatti tenuto conto d'un metodo che permettesse di analizzare in prima istanza la ricerca della successione e della trasmissione del linguag-